

## Sobre ideas e ideologías en medio de la crisis

Mario C. Casalla

Para Armando Martínez, in memoriam

Reflexionar acerca de la crisis política desde la Filosofía, no deja de ser paradójico; más aún, podríamos incurrir en aquello de querer apagar un incendio con combustible, aunque bien mirada la cosa no sea literalmente así. La Filosofía –vista en la perspectiva de su despliegue histórico europeo-occidental–, es un *producto* de la crisis y, como tal, experta en crisis. Lo proclamaba ya Aristóteles en el siglo V a.C. al recordarnos que la Filosofía es un elemento tardío y siempre ligado a un determinado contexto social: “...una vez constituidas todas las técnicas, se descubrieron las ciencias que no tienen por objeto el placer ni la necesidad. Se originaron, en primer lugar, en los países donde los hombres gozaban de ocio” (*Metafísica*, 981 b, 20). Y lo recordaba Hegel, veinticinco siglos más tarde y en el epílogo de esa misma historia, cuando comparaba a la Filosofía con el búho de Minerva que sólo remonta vuelo al atardecer. Y si se quiere una imagen menos “heroica” de la relación entre crisis y Filosofía, recúrrase a Nietzsche para quien la Filosofía es directamente un síntoma de enfermedad individual y de decadencia de una comunidad determinada –“con Sócrates los instintos antihelénicos suben a la superficie”–. Aunque en el caso de Nietzsche, hay una interesante ambigüedad que conviene destacar. En aquél escrito de juventud, *La Filosofía en la época trágica de los griegos* (1873), otorga a ésta un doble papel: puede ratificar la salud o agravar la enfermedad (nunca, curar al enfermo): “La Filosofía ejerce una acción de socorro, de salvamento de protección, precisamente con los sanos; a los enfermos no hace más que agravarlos (...) Sólo deja de ser nociva allí donde está justificada; y únicamente la salud de un pueblo, aunque no de todo pueblo, hace posible esta justificación”.

Cuando de crisis se trata, la Filosofía no hace sino agravarlas, mediante un sutil pero efectivo mecanismo de profundización que consiste, paradójicamente, en devolverle “peso” a las cosas que naturalmente están a la vista. Se rompe

entonces esa “simplicidad natural” –hegelianamente hablando– y, si se tiene el coraje y se tolera el aliento de la tragedia (cosas difíciles por cierto), entonces es posible volver a empezar; tal cual lo reclamara el personaje de *Megafón*, a quien en la página final de su novela, Marechal le hace decir: “Sea como fuere, todo está aquí en movimiento y como en agitaciones de parto. ¡Entonces, dignos compatriotas, recomencemos otra vez! Así lo aconsejaba Heródoto, gran farol de la Historia, que sabía un kilo ¡Y adiós que me voy!” Marechal sabía algo más y lo recordaba paso a paso: “de *todo laberinto se sale por arriba*” y esto es mucho más que una metáfora. En medio de la crisis, es casi una convicción.

I. En búsqueda de un concepto filosóficamente útil sobre la crisis, recurrimos a *Husserl* –más como planteo que como solución–. Como se sabe toda la última etapa de su vida pivotea sobre la noción de “crisis”. De lo que habla es de la “crisis de Europa” y de la forma como ésta afecta (y es afectada) por las ciencias y la filosofía. La obra clave de este “último Husserl”, se denomina precisamente *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental* y (conocida por el título abreviado de *Crisis*) su primera y segunda parte fueron publicadas en 1936, dos años antes de la muerte de su autor y el resto postumamente en 1954. Hay también una conferencia vienesa particularmente penetrante sobre el tema, de mayo de 1935, que aquí conviene también recordar, *La Filosofía en la crisis de la humanidad europea*.

Por cierto que se habla desde y para Europa (que, en sentido espiritual, incluye para Husserl los Estados Unidos de América) y, en este sentido, no podemos tomarlo como receta ni como modelo; pero también lo es que su concepto de crisis contiene elementos ontológicos nada desechables para comprender mejor nuestra situación<sup>1</sup>.

Para Husserl existe una relación directa y biunívoca entre la crisis en el nivel ideológico (ciencias y filosofía) y la crisis en el mundo de la vida. Ambas se realimentan mutuamente y en conjunto representan lo que él denomina la “radical crisis vital” de una cultura determinada<sup>2</sup>. ¿Cómo se expresa esta “crisis

vital” en su doble vertiente (ideológica y existencial)? Advertido su costado ideológico, Husserl nos dirá que: “La crisis de una ciencia significa nada menos que se ha vuelto problemático su auténtico carácter científico, toda la forma en que ella ha dispuesto su tarea y en que ha elaborado su método en vista de esa tarea” (*Crisis*, parágrafo 1). Por otro lado, desde el punto de vista existencial, los elementos más visibles de la crisis suelen ser la queja generalizada contra la cultura de la época, la pérdida de fe en la razón y en su función reguladora, el escepticismo frente a tareas y valores que sobrepasen lo meramente coyuntural, en fin, lo demás que todos ya sabemos y experimentamos también hoy, a más de cincuenta años de los escritos de Husserl.

Estimo que este concepto *ontológico* de crisis (esto que Husserl llama “crisis vital”, con su doble componente ideológico y existencial), es lo que nosotros debemos comprender bajo el rótulo de “*crisis política*”, que venimos utilizando en este seminario en común.

En consecuencia, la crisis política pensada ontológicamente, no es una simple crisis de los partidos políticos, ni de la denominada “clase política”, ni de las instituciones republicanas, ni del sistema democrático en su conjunto. Hay algo más. Todo eso está en inocultable crisis, pero se trata de “consecuencias y no de causas” –apelando a Aristóteles–. Lo que verdaderamente ha entrado en crisis (tanto local como internacional) es un conjunto de valores, ideas, creencias y actitudes prácticas, que hasta el momento habían venido dando –de una manera u otra, con más o menos efectividad–, una tónica a nuestro “mundo de la vida” (a la *Lebenswelt* husserliana). No es de extrañar entonces que nuestro “pathos” sea hoy la *angustia* y no ya la alegría o la esperanza. Y cuando estas dos últimas aparecen, lo hacen también sobre el transfondo de una angustia existencial inocultable. Vivimos tiempos de crisis planetaria y ésta penetra por todos los poros de nuestra existencia individual e histórica. Nuestros aciertos y nuestros desaciertos, nuestras obras y nuestros proyectos, nuestros encuentros y nuestras búsquedas, son todos ellos hijos de la crisis.

II. En el lapso de unos pocos meses –cierto que precedidos por un largo y silencioso período de incubamiento– hemos asistido: 1° al derrumbe casi sin pausa del denominado “mundo socialista” (que en realidad correspondía al área de lo que correctamente deberíamos denominar “*capitalismos de estado*”); 2° y en contraposición a lo anterior, al auge y “aggiornamiento” de los “*capitalismos de mercado*”; dispuestos a hacerse cargo de las vacantes que vayan quedando en la geografía planetaria; 3° en consonancia con el recambio anterior, debemos computar el triunfo ideológico creciente de *una restauración neo-conservadora* que –presentada más bien como “revolución liberal”–, se apresta a ocupar las tribunas que un marxismo también en retirada deja vacantes; 4° se reacomoda una cúpula remozada del poder mundial, acorde con los cambios políticos e ideológicos antes mencionados y con el emerger de nuevos y reclamantes socios en el selecto club del “primer mundo” (la Europa unificada, los productivos tigres asiáticos, el Japón tecnológico); por último –aunque paradójicamente sea esto lo que nos toque más de cerca–, asistimos a un rápido e inapelable cambio en las relaciones internacionales (tanto de dependencia, como de interdependencia), donde las clásicas situaciones de centro/periferia se van a ir acomodando a la nueva estructura del poder mundial (en plena conformación), a las realidades productivas y culturales que la revolución científico-tecnológica les vaya imponiendo, todo lo cual a su vez, traerá profundas convulsiones y transformaciones en los respectivos países<sup>3</sup>. Nada escapa al cambio y mucho menos lo hará en el futuro inmediato. La habilidad no consiste ya en enfrentarlo con dogmas y recetas preconcebidas (hijas de otras circunstancias), sino en “cabalgarlo” con un pensamiento suficientemente *flexible* –para entender lo que de *nuevo* está sucediendo–, tanto como suficientemente *firme* para evitar la disolución precipitada en un torrente que todo lo globaliza. La nueva construcción de *identidades* exigirá la sabia combinación de ambos elementos. Ninguno de los “mundos” estará ajeno a este desafío, pero el mismo se concretará en diferentes horizontes de posibilidades. La Filosofía, en esta situación, está mucho más cerca de la “astucia de la razón” que exigía Hegel, que del “ocio” en cuyo ámbito Aristóteles la vio nacer. Y, por supuesto, en cualquiera de los casos flota el aliento nietzscheano de la tragedia.

III. En medio de tantos reacomodamientos (ideológicos, políticos, socioeconómicos), no es de extrañar la ambigüedad que nos embarga –empezando siempre por nosotros mismos– tanto como las actitudes dispares y a veces contradictorias, en buena parte de la dirigencia política y social. Pretender lo opuesto sería desconocer la crisis en que nos encontramos inmersos, aunque esto no invalida otro tipo de reclamos que siguen siendo posibles y legítimos para ambos casos. De la clase política e intelectual –sobre la cual la comunidad ha depositado un cierto tipo de atribuciones y expectativas– se espera más en medio de la crisis. Y es razonable que así sea, aunque esto la torne aún más angustiante para sus miembros. Hablar y hacer en medio de la crisis es doblemente problemático y dramáticamente necesario. El silencio ayuda tan poco, como la charla hueca de contenido.

Volvamos por un instante a Husserl. Para éste la “crisis vital” (en su costado ideológico) tiene una causa fundamental: *“la reducción positivista de la idea de ciencia a mera ciencia de hechos”*; lo cual a su vez, trae aparejada una “crisis de la ciencia como pérdida de su significación vital” (*Crisis*, parágrafo 2). Dado que los problemas específicamente humanos son problemas de *significación y sentido* (los cuales, a su vez, pierden entidad ante el privilegio de los “hechos”), “el positivismo –concluye Husserl– decapita, por así decirlo, la filosofía”. De aquí que para él no haya peores remedios en épocas de “crisis vital”, que aquéllos propuestos por los “médicos naturalistas” (positivistas) que, por atenerse a los supuestos “hechos”, olvidan que la crisis es ante todo de significación y sentido. Y esto vuelve a traernos al presente, obligándonos a describir una actitud impropia frente a la crisis.

Aquello que Husserl apuntaba respecto de esos “médicos naturalistas” (en la Europa desgarrada de 1935), reaparece en nuestros días bajo la forma de cierto *pragmatismo ingenuo*. Si aquellos médicos naturalistas encontraban su justificación en el estrechamiento positivista de la gran idea de ciencia, nuestros actuales “médicos pragmáticos” suelen apoyarse en otro hecho aparentemente “natural”: lo que ha dado en llamarse el *“fin de las ideologías”*. Dado que los hechos

nos desbordan, atengámonos exclusivamente a ellos, desconfiando de toda otra perspectiva o distancia.

Ingenuamente piensan que los hechos son “cosas” que hablan por sí mismas y en ese altar de los hechos se sacrifican valores, creencias y actitudes. Precisamente lo que de más específicamente humano tiene la *Historia*.

Este “fin de ideologías”, superficialmente entendido, suele prestarse a conclusiones equivocadas y erráticas, las cuales no hacen sino agravar más aún la crisis. La expresión “fin de las ideologías” (que ya tiene algunas décadas en el pensamiento político mundial), no significa —a poco que se la *piense*— la muerte del pensamiento y de las identidades políticas, sino antes bien el reacomodamiento del poder mundial al que acabamos de hacer referencia —iniciado después de la Segunda Guerra y continuado vigorosa y aceleradamente hasta nuestros días—. Al calor de esos movimientos los grandes actores de la política internacional redefinen geopolíticamente el planeta, establecen nuevas reglas de convivencia económicas y militares y operan el reacomodamiento necesario en el interior de sus propias sociedades y áreas de influencia. Esto alcanza por cierto al terreno de lo que genéricamente denominamos “ideología” —y sobre el que volveremos más adelante—, el cual es inseparable de ese contexto. “Fin de las ideologías” es entonces un concepto preponderantemente *geopolítico* y no solamente ontológico. Queremos decir, simplificando en algo las cosas, que tiene que ver más con el “hacer” que con el “ser”; aunque bien sabemos de la relación que une a ambos términos. “Fin de las ideologías” no habla de muerte o desaparición, sino que alude al contexto dentro del cual se da la producción intelectual de nuestro tiempo: el de las *ideologías consumadas*. “Consumación” que debemos pensar en el sentido del *Aufheben* que anima a la dialéctica de Hegel (negar/conservar/superar); o bien en el peculiar sentido que Heidegger extrae de la etimología latina del término, en su *Carta sobre el Humanismo*: “Consumar quiere decir: realizar algo en la suma, en la plenitud de su esencia, conducir ésta adelante, *producere*”<sup>4</sup>. Hay en la *consumación* entonces un doble movimiento: el de realización de algo en plenitud; tanto como el de apertura de esa plenitud más allá de ella misma. Esto último es un *producir* y tiene

mucho que ver con lo que significa pensar y hacer, en medio del horizonte de la *modernidad consumada*, es decir en nuestros días. Los difíciles tiempos del “fin de las ideologías”.

En síntesis, que tal fin pensado como “consumación”, nada tiene que ver con la adopción de un pragmatismo de entrecasa (a veces muy parecido al “oportunismo” político), sino –por el contrario– con la revitalización de nuestro pensamiento para ponerlo a la altura de las circunstancias. No se trata de ser pragmático, sino *realista*; lo cual habilita un cierto diálogo con la Historia (sentido), por sobre y junto a la crónica (hechos).

Esto nos advierte, a su vez, sobre ciertas confusiones teóricas (e inmediatamente prácticas) que suceden con llamativa regularidad entre nosotros, a nivel político e intelectual. Se trata de dos actitudes básicas frente a lo ideológico y a la propia identidad, que contribuyen a alimentar la crisis. En primer lugar, está lo que denominaríamos el “*aggiornamento*” *acelerado* y, en segundo lugar, la *mezcla sin medida*. Ambas, por distintos caminos y en algunos casos con buenas intenciones, terminan mal. El “aggiornamento” acelerado porque (a partir de un supuesto “retraso”) está dispuesto a “ponerse al día” (modernizarse) a cualquier costo, aun el de la propia identidad. Por su parte, la “mezcla sin medida” porque, a partir de su pobre comprensión de lo ideológico, cree que todo tiene que ver con todo y paga también con el precio de su propio ser.

Ambas posiciones comparten un mismo error, fatal además en una época de globalización creciente: el de poner *fuera de sí* el centro de la decisión (en un caso como modelo a imitar y en el otro como modelo a fusionar). En términos filosóficos ese “fuera de sí” recibió el nombre de *alienación* y nada tiene que ver con la auténtica actualización ideológica y la nueva producción teórica (con sumar/producir) que nuestra realidad reclama con urgencia. ¿Sabremos estar a la altura de estas circunstancias en que nos ha tocado vivir o, por el contrario, ese estar “fuera de sí” seguirá dando la tónica en estos tiempos de crisis? Una forma de comenzar a responder, es preguntándonos algo más sobre el papel de las ideas y la función de las ideologías, polémico desde sus orígenes.

IV. La ambigüedad del concepto de Ideología, nació al mismo tiempo que su creación (Antoine Desttut de Tracy, en 1801)<sup>5</sup>. El enfrentamiento de Napoleón con los ideólogos, preanuncia ya los avatares futuros de la ideología, cuando ésta es abordada desde el ejercicio concreto del poder. Utilizada inexorablemente para “llegar” –en tanto herramienta que permite oponerse al otro que, generalmente, monopoliza el uso de la fuerza y del aparato político–, es allí de suma utilidad. El llano es prolífero en ideologías y utopías. A lo que Cicerón llamaba “el derecho de las bestias” (la fuerza física), se le suele oponer “la fuerza de las ideas”, que va socavando socialmente la legitimidad de ese poder constituido hasta tornarlo “intolerable”. Es la etapa heroica de las grandes proclamas, los programas alternativos y la promesa de un futuro mejor y posible. Mientras Napoleón estaba en carrera, se enorgullecía de pertenecer al Institut National (desde 1797), en el que se agrupaban los “ideólogos”. Ese mismo orgullo rentable estaba presente cuando firmaba las proclamas del ejército, en la campaña de Egipto, como “général en chef, membre de l’Institut”; o cuando reclamaba para sí el título de “héros des idées libérales”. No le fue de la misma utilidad cuando llegó al poder supremo: desde él despreció a los ideólogos (“abstrusos metafísicos”), suprimió las clases de Ciencias Morales y Políticas del Institut (1803) y a la Sección de Lengua y Literatura Francesa –preocupada hasta entonces por los problemas nacionales–, la puso a redactar un diccionario y a trabajar en obras clásicas y orientales. Tareas mucho menos peligrosas para el poder<sup>6</sup>.

*Primera conclusión:* La valoración de la ideología, cambia según el lugar desde donde se la haga. Suele ser más valorada desde el llano, que desde el gobierno. Sirve más para llegar, que para gobernar. Para el gobernante –que la necesitó para llegar–, suele transformarse en una testigo incómoda de antiguas lealtades y promesas que, muchas veces, dificultan el ejercicio pragmático del poder. De allí este desprecio a posteriori.

V. “Cada vez que alguien proclama el fin de las ideologías yo me pregunto, ¿Cuál será la suya?”, así comienza el novelista mexicano Carlos Fuentes un breve pero sugestivo artículo periodístico sobre el fin de la década<sup>7</sup>. La pregunta vale,



porque de lo anterior se desprende la voluntad de la ideología (en el poder) de *enmascararse* y aparecer en público como un producto no-ideológico, como una suerte de “verdad” espontánea que habla y se explica por sí misma. De ahora en más, ideólogos son los otros y esto, desde el poder, suena más a anatema que a reconocimiento.

Pero sigamos con el ejemplo de Napoleón –por lejano, acaso menos irritativo que otros más actuales–. Recordemos que el corso no gobernó sin ideología (en sentido estricto): lo que hizo fue *cambiar una por otra*. La de los años del ascenso –liberal y revolucionaria–, fue trocada en otra –reaccionaria y conservadora. No era tonto ya que, instalado en la cima del poder, el problema no era ahora llegar, sino *mantenerse*; por lo tanto, no se trataba de agitar, sino de calmar.

Cuando en 1802 Chateaubriand le dedicó la primera edición de su *Génie du Christianisme*, “descubrió” que la religión y la alianza con la Iglesia, eran más rentables que las ideas de los “enfants terribles” del período revolucionario. No vaciló ni un instante. De aquí en más consideró al ateísmo como el “príncipe destructeur de toute l’organisation sociale” y le prohibió a Lalande seguir publicando sus obras. El anciano sabio le obedeció –en un gesto que también haría escuela–, considerando a la orden, una “invitación fraternal”.

A su vez, d’Alambert y Diderot eran ridiculizados en público por el mismo Chateaubriand, sin que nadie los defendiese. La revolución triunfante, era ahora el régimen<sup>8</sup>.

*Segunda conclusión:* No se gobierna sin ideología. Lo que suele ocurrir es que ésta se cambie al llegar al poder. Los “sueños de juventud”, son mutados por la “nueva realidad”. Esto generalmente se recubre con el manto de la “responsabilidad del estadista”, aunque en otros responda a un sano realismo. Cosas que, por supuesto, no son lo mismo.

VI. A esta altura, convendría decir –aunque más no sea dos palabras– sobre el tema de la *traición*. Tópico singularmente proscripto de la reflexión

intelectual –salvo honrosas y escasas excepciones–, pero que aportaría mucho para entender la dinámica real de los procesos históricos y de los cambios sociales. Alguna vez habría que darle su justo lugar a la traición, como uno de los “motores de la historia”. Un poco a la manera de *aquella Historia universal de la infamia* que imaginó Borges, aunque traición no es lo mismo que “infamia”, ya que hay traiciones y traiciones. ¿Qué hubiera sido de una historia sin traidores? seguramente algo mucho más monótono y aburrido. La traición –injustamente escamoteada, o verbalmente disfrazada–, permite reintroducir en la consideración de los procesos históricos y sociales el factor *personal*, que una historia demasiado abrumada por la economía y la política, terminó por relegar a un segundo plano. Además, a través de la traición, volvemos a reintroducir con peso el juego del *azar*, otro factor importante que las totalizaciones prolijas (aún a costa de la veracidad) rehúyen como del demonio. Pero la traición persiste, con ese sello de personal y azarosa que la hace tan singular. ¿No da acaso que pensar el hecho de que la misma palabra latina (*traditio-onis*) que dice “tradición” signifique, simultáneamente, “traición”?; ¿Es esto casualidad, o acaso sea menester pensar la tradición –entre otras cosas– también como un cúmulo de traiciones?

El Antiguo Testamento es un rosario incesante de traiciones: Caín mata a su hermano Abel; los hijos de Jacob quieren dar muerte a su hermano José y lo terminan vendiendo a los israelitas; Dalila traiciona a su amante Sansón. Matar al hermano, entregarlo al enemigo, quebrar la palabra empeñada, ignorar la fidelidad del buen amor, forman parte de las “mejores” traiciones (traiciones) bíblicas. Las cuales rematan en la más paradigmática de las traiciones: la de Judas a Jesús, tan importante que está en la base misma del mensaje cristiano de la redención. Sin esa traición la historia hubiese sido otra: Jesús hubiese quedado expuesto a un “calvario” aún peor, el trono del César. El poder de un “reino de este mundo”, tan poco redentor como todos.

En la Antigüedad la pena era tan rigurosa, que el anatema contra el traidor alcanzaba a sus propios hijos. Hasta bien entrada la modernidad europea, esa ley se mantuvo; tal la importancia de la traición en relación con la sociedad

y el poder. La “mancha” adquiriría caracteres de inextinguible y sólo el tiempo la morigeró *reconciliando, hasta cierto punto, la traición con el poder.*

En la América precolombina, al parecer las cosas eran más o menos similares, con una variante que no deja de ser sugestiva. En el caso de los Incas, por ejemplo, el delito de traición se purgaba con la pena capital, pero no se le quitaba el trono al hijo o sucesor del traidor: se lo dejaban presentándole la culpa y pena de su padre como disuasivos de conductas similares. Y si quisiéramos ir a una tradición intelectual diferente de ambas, como lo es la griega, en la tan discutida “sentencia de Anaximandro” (VII a.C.?) –considerada el texto occidental más antiguo de filosofía llegado hasta nosotros–, no dejan de tener su lugar la traición, la culpa y el castigo, en el relato ontológico del juego de la *fysis*.

Sin embargo, tendríamos que esperar hasta siglo XV para encontrar un decir poético acerca de la traición que, como certero retrato, llega hasta nosotros. ¿Cómo olvidar aquí *La Divina Comedia* de Dante Alighieri? Su Noveno y último Canto le está dedicado<sup>9</sup>. La ubicación habla por sí misma: los traidores están en el *último círculo del Infierno*, sufriendo en diversas posiciones, en las aguas heladas del río Cocito. Frialdad que se corresponde con la falta de calor humano de los personajes. Dante accede a esos horrores, de la mano de Virgilio, en la noche del 9 de abril del 1300: todo otro símbolo, un Viernes Santo.

Y en ese infierno de los traidores, también hay graduaciones. En el primer infierno –la *Caína*– están los traidores a los parientes, a su propia sangre, a la familia. El nombre recuerda la figura de Caín. De allí se pasa a la *Antenora* (por Antenor, el príncipe troyano que entregó el Palacio a los enemigos de la ciudad y se complicó en la treta del caballo), aquí padecen los traidores políticos. Junto a Antenor, hay otros dos símbolos de la traición que también harían escuela: el que oculta su bandera y desorienta a la propia tropa (Bocca degli Abati) y el corrupto que se vende por dinero (Buoso da Duera).

El tercer infierno es la *Tolomea* (por Ptolomeo, el rey judío que en el transcurso de un banquete hizo asesinar a su suegro y dos cuñados; o por

Tolomeo, el rey egipcio que para congraciarse con César ordenó la muerte de Pompeyo). Aquí sufren los traidores a los parientes.

Por último, el más recóndito de los infiernos, es la *Judeca* (por Judas Iscariote, el traidor a Cristo). Allí habita el propio Lucifer ("la criatura que tuvo el más bello aspecto") y junto a él la legión de traidores a sus benefactores. Entre ellos, dos prototipos, Bruto (el hijo adoptivo de César) y Casio (su lugarteniente) autores de esa muerte impía; resaltando así el carácter personal e intransferible de la traición y el amor perverso entre traidor y traicionado, que ese acto ilumina de manera diferente. El mejor traidor, suele ser siempre el más fiel (igual que Lucifer, "el ángel más bello") y esa trama secreta entre la traición y el poder (mutuamente necesitados) informa también los avatares de la ideología. Hacia ella regresamos ahora.

VII. Hemos señalado hasta aquí la situación de la ideología, según se origine en el llano o en el poder y hemos visto qué ocurre con las ideologías ya en el ejercicio mismo del poder. Pero hay otro tipo de ambigüedad en el uso y valoración del concepto de ideología, que merece ser destacada. Para unos la ideología es el *pensamiento encarnado en la vida*, en las sensaciones y su fin último es esencialmente práctico (en este sentido, ideología se opone a saber abstracto o a doctrinas inmutables). Para otros, en cambio, la ideología es el *enmascaramiento de la realidad*, su visión deformada que impide la acción verdadera (en este caso, ideología suele oponerse a ciencia). En la primera línea está el mismo Destutt de Tracy, quien recoge una tradición antiplatónica que viene en lo inmediato de Condillac y, más atrás, de Bacon, Lockey Hume, es también una reacción contra el trascendentalismo kantiano. En la segunda línea, están Hegel y Marx y, de otra manera, Schopenhauer y Nietzsche.

Para Destutt de Tracy, "Pensar es sentir una sensación. Pensar es siempre sentir". A la fórmula cartesiana ("pienso, luego existo"), opone otra: "siento, luego existo"; o, con sus propias palabras: "yo no existo más que por lo que siento". El pensamiento se origina en lo sensible y debe permanecer en él. De aquí

surge toda una línea que desembocará en el positivismo, pero también en la denominada “filosofía de la vida” o vitalismos<sup>10</sup>.

Para Hegel, en cambio, la Idea nace fuera del mundo de la vida y debe llegar a reencontrarse con él. Formas crecientes de este reencuentro –en cuanto a grados de perfección– son el arte, primero; la religión, más tarde y, en su momento más culminante, la filosofía. Precisamente Filosofía se opone a Ideología, en cuanto ésta es todavía un producto del “fuera de sí” (enajenación) de la Idea, en su largo devenir Espíritu Absoluto. Las ideologías son formas de la “conciencia desgarrada” (desdichada), productos necesarios de una separación de lo real y preludios dialécticos de su breve encuentro. Radicalizando esta posición, aparecerá Marx, para quien la Ideología es también el “falseamiento” de lo real, basándose para ello no sólo en Hegel, sino en la crítica a la religión de Feuerbach<sup>11</sup>. Como antecedente, agreguemos que ya Maquiavelo había puesto en claro la distinción (que denominó “desvío”), entre la realidad y las ideas políticas que de ella nos hacemos.

Otro dijimos, es el caso de Schopenhauer y Nietzsche, ambos también furibundos críticos de la Ideología. Más con una diferencia fundamental respecto de Hegel y Marx: mientras que la crítica de estos últimos a la Ideología, se basa en su presunto desajuste con lo racional (ideología se opone en ellos a “ciencia”), lo que Schopenhauer y Nietzsche criticarán es –al revés– el extremo racionalismo que asocian sin más con el término “ideología.” Exactamente lo inverso pero, mirado desde otro ángulo, con un resultado similar: el rechazo de la ideología en nombre de lo “verdaderamente” real<sup>12</sup>.

*Tercera conclusión:* ¿De qué hablamos propiamente cuando hablamos de “ideología”? El término dista mucho de ser unívoco, aun en el pequeño sumario que hemos recorrido. Las dos filiaciones descriptas, implican diferencias notorias, ¿nos referimos a ese pensamiento ligado a lo real, a la sensación, que proclama Destutt; o acaso hablamos de ese “enmascaramiento” que denunciaran –desde diferentes posturas, a su vez,– Hegel y Nietzsche? Evidentemente, estaremos

hablando de cosas muy diferentes y extrayendo de ello comportamientos teóricos y prácticos absolutamente distintos. A su vez, en la expresión “fin de las ideologías”; ¿por cuál de las dos filiaciones del término nos decidimos? Atención, que en un caso estaríamos proclamando la muerte del pensamiento político y en el otro, su resurrección. ¿O acaso nos da lo mismo embrollar una cosa con la otra, porque de lo que en verdad se trata es de referirnos a una tercera, que queda como en sordina? Llegar al fondo de la cuestión, implica aceptar el debate siempre abierto de la *conexión entre el pensamiento y la realidad* –entre el ser y el pensar–, en cuyo marco la cuestión de las ideologías toma peso ontológico. Es necesario volver a plantear, situadamente, *una filosofía de la praxis* acorde con nuestras circunstancias. Caso contrario, seguiremos alimentando un juego en sí mismo estéril, pero peligroso por sus equívocos y consecuencia sociales.

VIII. Permítasenos, a esta altura, una breve disgresión sobre el caso americano. Entre nosotros el término “ideología” no nació desprestigiado; la primera de las filiaciones descriptas (la ideología como pensamiento ligada a la acción, al sentir) tuvo un peso destacado en la gestación de nuestras jóvenes nacionalidades y en la reunión de las primeras generaciones políticas, del período de la Independencia (primera mitad del siglo XIX). Los fundadores de patrias –a partir de la crisis del sistema colonial español– y los intelectuales que los acompañaron, no pocas veces reclamaron para sí el nombre de “ideólogos”. El caso argentino es palmariamente así: hablamos de “ideólogos de la Revolución de Mayo” e Ideología fue lo que se enseñó en la primer cátedra de Filosofía de la flamante Universidad de Buenos Aires (Juan Manuel Fernández de Agüero, en 1822)<sup>13</sup>. La denominada “Generación del’37” (Alberdi, Echeverría, etc.) era eminentemente una generación ideológica que –como tantas otras– apostó a rodear al “príncipe” (Rosas) e imponer a través de él sus principios y estrategias para construir el país. No pudo, porque Rosas era también a su modo un ideólogo (“doctrinario”, era el término que usaba), cuya célebre “Carta de la Hacienda de Figueroa” es una excelente pista sobre el debate de la época<sup>14</sup>.

Encarnaban por cierto una ideología los hombres de la “Generación del ‘80” (Mitre, Roca, Avellaneda, etc.) y estaban muy ciertos de ella.

En suma, que América Hispánica –a diferencia, quizás, de la portuguesa y la sajónica– se constituyó fuertemente influenciada por las ideologías. Por pensamientos raigalmente ligados a la acción, al calor de los cuales se *improvisó* una clase dirigente y surgieron las instituciones de organización primaria de sus respectivas sociedades. Pensamientos esencialmente “desprolijos” y asistemáticos –medidos con la vara externa de otras realidades–, en los cuales se oscila del mero reflejo de la anterior situación colonial, a la novedad que exigían las nuevas realidades emergentes –pasando, en la mayoría de los casos de esta primera etapa–, por una adaptación y “mestizaje” muy singular<sup>15</sup>. Con todo, ese es nuestro estilo y nuestra tradición ideológica (poblada a su vez de “traiciones” que hicieron época), realidad que no podemos ignorar al debatir *situadamente* el tema de la ideología. Aquí eso menta un tipo de pensamiento que se estructura a partir de las necesidades prácticas de la política y la sociedad –no hay tiempo para la elaboración de teoría “pura” o académica, mientras todavía se peleaba en el campo de batalla– y, en ese sentido, jugaron en general un papel transformador. A las teorías y dogmas que sustentaban el orden colonial, se le opusieron ideologías de la más absoluta heterodoxia, nacidas más de la punta de la espada libertaria que de la sobria austeridad de los claustros (ligados éstos, en sus mayoría, al catecismo colonial de los libros permitidos). No hay prácticamente ningún gran caudillo de la emancipación americana, a cuyo lado no encontremos un “ideólogo” –bajo la difusa figura de su “secretario”–, Bernardo de Monteagudo, junto a San Martín y Bolívar, es casi un paradigma en este sentido<sup>16</sup>. Siguiendo con el presente siglo, esa tradición se continúa. Los grandes movimientos políticos o partidos nacionales americanos –el APRA peruano, el MNR boliviano, el PRI mexicano, el Justicialismo y el Radicalismo en la Argentina, entre muchos otros–, surgieron como fuerzas esencialmente ideológicas, antes que como aparatos burocráticos atentos a la clientela política y al sufragio ocasional. No es casual, por ello mismo, que en medio de la actual situación y del mundo complejo y diferente que asoma en los fines del siglo, sufran hoy *radicales crisis de identidad*. Muchos han soportado sus primeras derrotas electorales serias y otros se debaten en medio de contradicciones profundas en las que se juega su propia razón de ser. La década que ahora se inicia los obligará a profundizar ese debate y a participar

activamente en la gestación de un mundo y un nuevo orden social, que no les dará respiro. De aquí que toda paralización de la discusión ideológica juega en su contra; no es deteniendo la producción de nuevo pensamiento político —en aras de un “pragmatismo” que opera como circunstancial refugio—, como volverán a encontrar un camino. Lo que así advenga les será *externo* y aquí sí operará como “máscara” (ideología, en la segunda de las acepciones mencionadas).

Por el contrario y refiriéndonos siempre a la tradición política e intelectual americana, el uso despectivo del término “ideología”, tiene su raíz más en el campo conservador que en el terreno de lo popular. Las ideas en la América Hispánica casi siempre cuestionaron el orden dado y, en este sentido, fueron “peligrosas” para el poder. De allí la profunda paralización ideológica de la década pasada —de masivas experiencias de gobiernos militares en el área—, “pragmatismo” del cual precisamente no se derivó ni el desarrollo económico-social, ni la construcción de una sociedad más justa, sino más bien todo lo contrario. Las vueltas a la democracia —aún con todas sus dificultades— han permitido cambiar las cosas, abriéndose en parte los caminos clausurados. ¿Llegamos tarde porque es la hora del “fin de las ideologías”; o por el contrario se plantea la posibilidad de retomar y enriquecer nuestra propia tradición política e intelectual? ¿La globalización en curso, inhibe los desarrollos “nacionales”; o por el contrario los renueva al tiempo que los redefine? ¿Marchamos hacia la universalización de un único modelo ideológico, o nos hallamos apenas en los comienzos de una mutación profunda, cuyo resultado todavía no intuimos? ¿Es inexorable que nuestro papel histórico futuro, en el nuevo orden internacional que se gesta, sea el ya dolorosamente conocido; o, por el contrario, la crisis global puede también jugar a nuestro favor? ¿Cómo se generan propuestas en un horizonte sin certezas; cómo se construye en medio de la de-construcción; cómo se afirma en medio de la debilidad? Estamos lejos de tener respuestas para este cúmulo de preguntas pero, al menos, tenemos una intuición: no es paralizando el pensamiento, ni aceptando la dictadura de los “hechos”, como saldremos adelante. La cita del comienzo tiene el valor de una recomendación: *de todo laberinto se sale por arriba*.



## Notas

<sup>1</sup> Hemos realizado una crítica al eurocentrismo husserliano en nuestro artículo “Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, primera época, n° 1, Buenos Aires, 1975, pp. 16 a 50.

<sup>2</sup> Cf. Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, M. Nijhoff, La Haya, 1954, parágrafos 1 a 7. Citamos por la traducción castellana de Langfelder-Podetti de 1960.

<sup>3</sup> Hemos desarrollado este tema en nuestro libro *Tecnología y Pobreza*, Fraterna, Buenos Aires, 1988.

<sup>4</sup> Heidegger, Martin. *Über den Humanismus*. Citamos según la traducción de Alberto Wagner de Reyna de “Carta sobre el humanismo”, en *Existencialismo y Humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960, pág. 65.

<sup>5</sup> Cf. Destutt de Tracy, A. *Eléments d’Idéologie*. La primera edición se publicó en París, en 1801.

<sup>6</sup> Para desarrollar este tema del enfrentamiento político entre Napoleón y los ideólogos, pueden consultarse: H. Barth, *Verdad e Ideología*, FCE, México, 1951, Cap. I; Martínez Ferraz, *Histoire de la Philosophie pendant la Révolution (1789-1804)* París, 1889, XVII; F. Picavet, *Les idéologues*, París, 1891 y M. Prelot, *Historia de las ideas políticas*. La Ley, Buenos Aires, 1971, Capítulo XXVIII, sección II.

<sup>7</sup> Fuentes, Carlos. “El festín de 1990”, en revista *La Nación*, número extraordinario “El mundo de los años ‘90”, Buenos Aires, diciembre de 1990.

<sup>8</sup> Sobre la ruptura política de Napoleón con los ideólogos, ver: L. Madelin, *La Contrarévolution sous la Révolution (1789-1815)*, París, 1935, cap. 7 y 8; A. Aulard, *Historie politique de la Révolution française*, París, 1926.; M. Prelot, *op. cit.* en nota (6), cap. XXI, sección I y cap. XXXV; D. Bagge, *Le conflict des idées politiques en France sous la Restauration*, PUF, París, 1952.

<sup>9</sup> Cf. Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Canto XXXII y XXXIII del “Infierno”. Edición bilingüe con traducción, prólogo y notas de Ángel Battistesa, pp. 273 a 293, Lohlé, Buenos Aires, 1972.

<sup>10</sup> Cf. Destutt de Tracy, A. *Eléments d’Idéologie*, I, 18. También desarrolló el tema en *De la Logique*, 151 y en el *Traite de la Volonté et de ses Effets*, 14. En sentido semejante a Destutt y la escuela francesa, usaron el término los italianos Galluppi y Rosmini.

<sup>11</sup> No es aquí el lugar para desarrollar en extenso estas doctrinas. Remitimos entonces a los textos de sus autores, ver: G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (Prólogo) e *Historia de la Filosofía* (Introducción, en especial Sección B).

A propósito de la posición de Marx, ver su breve *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* de 1843 y *La Ideología Alemana* de 1843/46. A su vez, en 1841, Feuerbach había dado a conocer *La esencia del Cristianismo* que impacta hondamente en Marx.

<sup>12</sup> Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* y de F. Nietzsche *El crepúsculo de los ídolos*. Sobre la cuestión de la ideología en estos autores, ver también la obra de H. Barth, citada en la nota (6), cap. III a V.

<sup>13</sup> Cf. Fernández de Agüero, J.M., *Principios de Ideología. Elemental, Abstractiva, y Oratoria*. Tres volúmenes, edición y prólogo de Jorge R. Zamudio Silva, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Buenos Aires, 1940.

<sup>14</sup> Cf. Pena de Matsushita, Marta E. *Romanticismo y Política*, Docencia, Buenos Aires, 1985. En cuanto a Rosas, la "Carta de la Hacienda de Figueroa" está en la *Correspondencia Rosas, Quiroga, López*, Hachette, Buenos Aires, 1958. Sobre el debate ideológico y cultural de la época, la obra de F. Chavez *La cultura en la época de Rosas*, Theoría, Buenos Aires, 1973, aporta datos de indudable interés para el estudio del período.

<sup>15</sup> Cf. Rípodas de Ardanaz, Daisy. *Refracción de ideas en Hispanoamérica colonial*, ECA, Buenos Aires, 1983. Entre muchos otros trabajos sobre el tema, aquí se pasa revista a diversas situaciones ideológicas en aquella Hispanoamérica eferescente de los siglos XVIII y XIX.

<sup>16</sup> Figura poco estudiada y con su obra edita muy dispersa, puede consultarse ahora una interesante recopilación de la misma en, Bernardo de Monteagudo, *Escritos*, H. Senado de la Nación, Buenos Aires, 1989 (reedición del volumen preparado por Ricardo Rojas en 1915).